

نفسیہ فاتحہ الحزب کتاب

قسمت دوم



تعلیق و تصحیح و مقدمہ

شیخ جلال الدین استیانی

هرچه هست از قامت ناساز بی اندام ماست ،

ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

و توضیح این معنی به تقریب مثالی که حال طبیعت و جاری مجرای عادت باشد تا موجب اطمینان قلب و زوال غرایب شود ، مناسب مقام و معین اذعان اکثر افهام تواند بود ، سواری صاحب وقوف حاذق ، اسبهای متعدد مختلف را اگر همه را به يك نهج سواری و به يك نسبت تعلیم و عنان داری کند ، باوجود اینکه عنان همه در دست او و رفتنشان به راندن اوست ، بعضی نرم و یا تند و بعضی درشت یا کند روند ، مجملًا امثال این تفاوتها که در راه اسبها می باشد حقیقهٔ فاعل این افعال ، اسبها می باشند نه سوار ، امّا مستقل و به سر خود نمی روند ، مثل اسبانی که ایشان را سردهند و بی سوار و عنان ، روند ، بلکه به تعلیم و عنان داری سوار ، می روند ، و با وجودی که نسبت تعلیم و عنان داری سوار ، باهمه یکست ، به حسب خصوصیات خودشان هر کدام به نحوی می روند ، پس مدح و ذم این اسبان ، هرچه به اعتبار تعلیم و سواری باشد ، همه راجع شود به سوار ، و هرچه به اعتبار تفاوت خودشان بود ، همه به ایشان راجع گردد ، امّا چون تربیت فارس حاذق و تعلیمش همه را متوافقست ، سوای مدح و تحسین متوجه او نباشد ، بلکه اسب بدهم به سواری و عنان داری او ، قدری بصلاح آید ، و اگر به خودش باز گذارد ، ازین هم بسیار بدتر باشد .

[جواب از چند شبهه عویص]

اگر گویند، حاصل این جواب آنست که سبب اختلاف افعال عباد اختلاف قابلیتات ایشانست، و سخن در قابلیت است که سببش کیست و مختلف از چیست ؟

جواب آن چنانست که گوئیم، چنانکه وجودات ذوات از جناب خدای تعالی است، همچنین افاضه‌ی قابلیتات نیز از جناب اوست، امّا اختلاف قابلیتات از قبل ماهیّاتست. و توضیح این کلام آنست که هر ماهیّتی را به خودی خود خاصیت و خصوصیتی است، و ماهیت دیگر را خاصیت و خصوصیت دیگریست. مثلاً: انسان را معنی و حقیقتی است که به محض معنی خود هرگاه موجود باشد، دانا و گویا و شنوا و صاحب هر معنی که انسانیت را باید، باشد، و فرس - را - معنی و حقیقتی است که به محض معنی خود باید که هرگاه موجود شود به خصوصیت و خواصّی که اسب را شاید، باشد، و همچنین سایر اشیاء، هر يك را به نفس معنی خود خاصیتی است که باید چنان باشد، چون جسم که به نفس معنی جسمیت، باید که هر وقت موجود شود قائم بذات باشد، و رنگ و بو، معانی‌ئی اند که اگر موجود شوند، البته قائم به محلّ و موضوع باشند، و اربعه عددیست که به نفس ذات و معنویت خود، زوج، و خمسة عددیست که به نفس هویت معنی خود، فرد است، الی غیر ذلک، پس صانع حکیم، هر يك را وجودی در خور ایشان داده، چنانکه مثلاً هرگاه جسمی به صفت و خاصیت آتش ایجاد کند، صادق نیست که آب را مثلاً به وصف و کیفیت آتش کرده، بلکه آنچه آفریده، آتش است، نه آب به صورت آتش، و همچنین عددی فردی و چیزی قائم بذاتی

ایجاد کند صادق نیست که اربعه و عرض را قائم به ذات خلق کرده ، بلکه آنچه موجود ساخته خمره و جسم خواهد بود ، اربعه و عرض نخواهد بود ، چه اربعه به نفس معنی خود ، نمی تواند که زوج نباشد ، و رنگ و بو ، به محض معنی خود ، بی موضعی و جسمی ، قبول وجود نمی توانند نمود و قبول وجودی غیر شأن خود نخواهند کرد ، پس حکیم علی الاطلاق هر چیزی را وجودی مناسب حال او و به قدر حوصله ، عطا فرموده ، و همه ی اشیاء را به يك نظر التفات ، ملاحظه نمود ، اما ایشان هريك در مرتبه ی خود بقدر وسع قبول فیض کردند ، و به سعادت رحمت بی نهایت ، فایض گشتند ، و اگر چنانچه ایشان طاقت زیاده از آن می داشتند ، هراینه جواد حقیقی ، ابواب خزاین این جود بی حساب برایشان می گشود .

شعر

قبول ماّده شرطست در افاضه ی فیض و گر نه بخل نیاید زمبدا فیاض

[تقریر شبهه دوم و جواب آن]

شبهه ی دیگر در این مقام که هرگاه صدور معصیت از بنده به سبب اقتضای خصوصیت ذات و قابلیت ماهیت او باشد ، تغییر ذات محالست پس او را تقصیری نباشد تا مستحق عذاب شود .

و حلّ این شبهه آنست که اگر چه تغییر ذات محالست ، اما امور مقتضای ذات بر دو قسم است ، قسمی آنکه لازم ذاتست و تغییرش چون ذات محالست ، چون زوجیت برای اربعه و از این قبیل اینکه آدمی ، شأن آن ندارد که « حاش لله » خدا ، یا فرشته شود ، و ما را مرتبه ی آن نیست که پیغمبر یا امام شویم ، پس فقد

این مراتب موجب ندامت و حسرت و عقوبت نیست ، و تکلیف نیز بر این قسم امور نباشد .

و قسمی دیگر با آنکه ذاتی و به حسب قابلیت ماهیّتند ، تغییرشان ممکنست ، چون برودت برای آب و تکلیف و ندامت و عقوبت ، همه درین قسم امور است ، و ماهیّات افراد انسان درین نوع امور مختلفند ، بعضی در اصل فطرت و به حسب جبلت طینت ، راغب به جود و عدل و مجملّاً به افعال حسنه و اخلاق جمیل ، و برخی مایل به بخل و اعمال سیئه و اخلاق رذیله اند ، و هر يك ازین دو فرقه ، اگر چه آنچه فطری ایشانست از خیر یا شرّ برایشان آسانتر و اولیست ، امّا خلاف آن نیز به سبب مرجّحات خارج و سعی و مجاهده ممکنست ، چنانکه مخفی نیست ، و آیه ی کریمه ی « والذین جاهدوا قینا لهندینهم سبلنا »^۱ بر آن دالّست . پس کسی که طبیعتش راغب به مشتهیات و قبیح باشد ، اگر چه مخالفت آن مشکل است ، امّا اگر تحمل این مشقت کند و با نفس که اعدی اعادیست ، مجاهده نماید تا برو و خواهش او غالب شود ، به مقتضای « افضل الاعمال احمزها » افضل و ثوابش بیشتر باشد ، اگر چه طینت طیّب و ذات پاک را شرف و درجه اش عالتر و قدر قربش رفیعتر است . و همچنین فعل قبیح از این جماعت ، مورث اشدّ ندامت و عذابست ، هر چند از جماعت اول موجب نجات از حسرت و سقوط عقاب نیست ، پس تعذیب ایشان به سبب صحّت و قدرت و اختیار و وقوع تقصیر باشد ، و جبر و قبیح لازم نیاید .

[تقریر شبهه بوجه دیگر و بیان جواب آن]

اگر گویند: اشکال دیگر از راه علم لازم آید، چه علم الهی شامل همه‌ی اشیاست که از آنجمله افعال عباد است، پس هرگاه او از ازل از کافر، کفر و از عاصی، عصیان، دانسته باشد، ایشان، خلاف آن نتوانند کرد، و این معنی جبر است، چنانکه خیّام درین رباعی گفته:

رباعی

من می خورم و هر که چومن اهل بود می خوردن من به نزد او سهل بود
می خوردن من حق ز ازل می دانست گر می نخورم اعلم خدا جهل بود

۱- تحقیر این رباعی را از حکیم دانا عمر خیّام - قدس الله لطیفه و اجزل تشریفه نمیدانند، واقعاً مردم هرزه و نفوس تابع شهوات و اشخاص بی قید و بند، این فیلسوف عظیم را باسانی در سلك مردم لایبالی درآورده اند چه آنکه هیچ فیلسوفی بجبر نگرویده و اعتقاد بجبر و تقریر شبهه آن از راه علم باری چه ماعلم را علت معلوم و یا تابع آن بدانیم و یا آنکه از جهتی علت و از جهتی تابع بدانیم، استدلال به جبر از این طریق باطل و استدلال به جبر و نفی اختیار از این راه که حق چون میداند، من جبراً فاعل فعل خود، و الا ینقلب علمه تعالی جهلاً، کارشیخ اشعری و شأن و اتباع او از متکلمان میباشد چه آنکه فعل اختیاری بمشرب حکما فعلی است که به علم و قدرت و اراده مستند باشد نتیجه علم حق علت صدور فعل از عبد است مسبوقاً بارادة العبد و اختیاره یعنی علم او علت است که من باختیار خود و از راه علل و اسبابی که بالاخره باو منتهی می شود فعل خود را انجام دهم.

باید توجه داشت که اختیار و استقلال تام که بهیچ امری غیر اراده و اختیار فاعل متوقف نباشد منحصر بحق اول است و مادر افعال خود یا مضطربیم در صورت مختار کما علیه الشیخ الرئیس و یا مضطربیم در عین اختیار و باید خیام برطبق فلسفه

گوییم علم تابع معلومت نه معلوم تابع علم ، به این معنی که چون ذات کافر و عاصی به خودی خود ، چنین است ، که هرگاه موجود شوند اختیار کفر و عصیان کنند ، و کفر و عصیان از قبیل اعدامند ، او در ازل از ایشان کفر و عصیان داشت ، و اگر ایمان می آوردند و طاعت می کردند ، طاعت و ایمان می دانست ، چنانچه خواجه نصیرطوسی « علیه الرحمة » در جواب خیّام فرماید :

رباعی

گفتی که گناه به نزد من سهل بود این کی گوید کسی که او اهل بود
علم ازلی علت عصیان کردن نزد عقلا زغایت جهل بود
پس چون ما بحمدالله و قوته ، مذهب جبر و تفویض را باطل ساختیم و مذهب حق را بیان کردیم ، حال رجوع به مقصد می نماییم و می گوییم :
در نزد علمای امامیه رضوان الله علیهم که به « امرین الامرین » قابل شده اند ،
الف و لام الحمد را قابل جنس و استغراق هردو دانسته اند و هردو وجه را جایز

→ خود مشرب اول را اختیار نماید .

اما قول خواجه در این رباعی که علم را تابع معلوم دانسته با قواعدی که خود مقرر فرموده منافات دارد چون او علم حق را عین ذات و علت اشیاء میدانند نه تابع که العیاذ بالله علم حق مستند به غیر باشد و از این باب این رباعی از خواجه نیست که این رباعی اول از حکیم خیّامی نمیباشد . بفرض صحت مستند از غیر بخواجه باید قول او را توجیه نمود به آنچه که عرفا و محققان از جملة مؤلف گفته است ولی رباعی اول هرگز با مشرب حکیم دانائی مثل مولانا خیّامی سازش ندارد و توجیه پذیر هم نیست . تمام الکلام موکول الی المفصلات - لمحرره جنلال الاشتیانی -

شمرده‌اند و گویند که حقیقت حمد یا جمیع افراد حمد لایق بارگاه احدیت و سزاوار پیشگاه صمدیت است ، زیرا که مبدء هر کمال و مرجع هر جلال اوست ، و در خبر از امام محقق جعفر بن محمد الصادق صلوات الله علیه و علی آبائه و اولاده ، آمده که آن حضرت فرمودند که استر پدر من گم شد ، ایشان گفتند که اگر حق تعالی ، آن گم شده را به من باز رساند ، او را ستایشی کنم که پسندیده‌ی عتبه‌ی جلال افتد ، پس به اندک وقتی استر را یافتند ، و با زین و لجام ، حاضر ساختند ، و آن امام بروی سوار شدند ، و حاضران مترصد بودند که از ثنای رضیه و ستایش مرضیه ، بر زبان حقایق بیان آن باقر علوم و جامع فهم ، چه گذرد ، پس اصحاب ، استماع نمودند که آن سرور فرمودند الحمد لله ، و بر آن هیچ زیاد نکردند ، یکی از گستاخان عتبه‌ی امام پرسید که ، یا بن رسول الله ، شما شرط کرده بودید که بعد از دریافت گمشده ، حضرت عزت را محامدی و ثنایی گوید که موجب رضای او شود و لایق کبریای او بود ، و جز به کلمه‌ی الحمد لله ، تکلم نفرمودید ، فرمودند ، که هیچ ترك نکردم و باقی نگذاشتم ، زیرا که به این کلمه‌ی طیبه ، همه‌ی ثنا و محامد را نثار بارگاه عزت وی کردم . و این خبر اشاره است به آنکه الف لام برای استغراق جنس است .

و ایضاً تخصیص اسم الله به حمد می‌کند ، به جهت آنکه این اسم ، جامع معانی جمیع صفات کمالیه ، واقع شده که هر صفتی مقتضی حمدیست ، و چون این اسم ، معانی همه‌ی صفات را جامعست ، لاجرم جمیع حمدها نیز به مسمای او ، راجع است .

شعر :

در خورد ستایش نبودی غیر تو کس هر جا که ثنائیست ترا زبید و بس

بعضی از علما گفته اند که لفظ الحمد لله ، از سه وجه بیرون نیست ، یا اخبار است ، یا امر ، یا ابتدا ، اگر به طریق اخبار بود معنی چنین باشد که حمد جمیع حامدان و مدح جمیع مادحان و شکر جمیع شاکران و ذکر جمیع ذاکران ، خدا را بود ، و سزاوار حمد ، جز او نبود ، و اگر بوجه امر است ، از اضمارى چاره نبود و انسب آنست که قول تقدیر شود ، چه در قرآن حمد با قول در چندین موضع جمع شده ، چون قل الحمد لله ، پس تقدیر چنین بود که « قولوا ، الحمد لله » پس مقصود از این کلمه تعلیم بندگانست که حمد نعمائی - نعمای - من ، بدین عبارت ادا کنید که در تقریر وظایف سپاس داری من ازین بهتر ، کلمه نیست ، شکر آن خدای را که او از غایت لطف و کرم هم نعمتم می بخشد و هم شکر تلقین می کند .

و اگر برسبیل ابتداست ، خواست شناسا گرداند بندگان را که سزاوارتر چیزی که باید بدان افتتاح کنند ، الحمد لله است ، و به حقیقت تلقین این کلمه بندگان را جهت کثرت ثواب ایشانست ، چه نعم الهی به بنده متناهی است و حمدی که از الحمد لله مستفاد می گردد غیر متناهی ، و چون متناهی را از غیر متناهی اسقاط کنند ، آنچه بماند غیر متناهی باشد ، پس جناب رب الارباب ، در اول کتاب ، با بنده خطاب می کند که بگوی ، الحمد لله ، تا آنچه ازو در مقابل نعمت افتد ، به حساب شکر بردارم و آنچه بماند چون طاعت غیر متناهیست ، بر آن ثواب ابدی و کرامات سرمدی عطا کنم تا ترا ، هم نعمت داده باشم و هم توفیق شکر نعمت و هم مشوبت بی نهایت .

شعر

نعمتم دادی و دادی بعد از آن توفیق حمد

شکر نعمت بعد نعمت نعمتی باشد عظیم

در تفاسیر آورده اند که چون بنده به ازای هر نعمتی از نعمای ربّانی کلمه‌ی انحمدلله بر زبان جاری سازد ، الله تعالی به فرشتگان فرماید: که نظر کنید بر بنده‌ی من که او را چیزی دادم که نهایت پذیرد ، و او به حضرت من فرستاد چیزی که غایت ندارد ، پس حق تعالی حمد گفت نفس خود را تا خلق بیاموزند که چگونه حمد او می‌باید گفت ، و اگر تعلیم او نبود ، هیچ کس طریقه‌ی حمد گفتن ندانستی ، و عجز بندگان از ادای محامد الهی به چند وجه ، ظاهر است :

یکی ، کثرت نعمای ربّانی و وفور آلای یزدانی به مرتبه‌ی انجامیده که هیچ عقلی بر کنه آن اطلاع نیابد ، و هیچ عاقلی به حصر شطری از آن راه نبرد . دوم ، شناختن منعم حقیقی به صفات کمال و نعوت جلال ، تا حمد بر آن صفتها و نعمتها درست آید ، و هر چند بنده را از صفات جلالیه و جمالیه به خاطر گذرد ، جلال و جمال حق ، از آن اعظم خواهد بود . دیگری آنکه حقیقت حمد و شکر آنست که منعم علیه ، مقابله کند انعام منعم را به ثنا و ستایش خود و نعمتهای جناب یزدان به بندگان نه به مشابهی ایست که بنده در مقابله‌ی آن تواند آمد ، به جهت آنکه نعمتهای

۱ - چنانچه مقربان درگاه احدیت وجود گفته‌اند ، اگر از جناب حق مأمور به تسبیح و تحمید نمیشدیم او را تنزیه می‌نمودیم از اینکه او را حمد گوئیم ، چه آنکه حمد و تسبیح ما بقدر وجود ماست نه مناسب با ذات الهی . سر این گفته در مقدمه خواهد آمد .

او را حُدی و نہایتی نیست . دیگر آنکہ انسان وقتی بہ حمد قیام تواند نمود کہ خدای ، وی را بر آن قدرت دہد و عوایق و موانع ادای حمد ، از وی زایل گردانند ، و این صورت نعمتی است بزرگ . پس قیام بہ حمد میسر نشود ، الا ، بہ واسطہی چنین نعمتی ، و برین تقدیر ، ممکن نباشد گفتن حمدا مگر نزد گفتن حمد و — ہکذا ہلّم جرأ — و این محالست ، و آنچه موقوف بر محال بود ، محال باشد ، چنانکہ جناب سید السجاد « علیہ السلام » فرماید : « الہی ، فکیف لی بتحصول الشکر ، و شکرى ایاک یفتقرالی شکر ، فکلما قلت لك الحمد ، و جب علیّ لذاک ان اقول لك الحمد » . پس معلوم شد کہ بندہ عاجز است از اتیان بہ حمد حق ، سبحانہ و تعالی ، چنانکہ شہسوار میدان ، انا فصح ، درین میدان ، سپر انداختہ ، و از روی حیرت لوای « لا احصى ثناءً علیک » برافراختہ .

شعر

ثنائی کہ باشد سزاور تو ؛	بہ جز تو کہ داند بہ مقدار تو
نگوید ثنائی سزای تو کس ،	ثنای تو ہم خودتودانی و بس
خرد را درین بارگہ بار نیست ،	زبان ہرچہ گوید سزاوار نیست
زبان فصاحت ز گفتن بماند	سمند بلاغت ز رفتن بماند
بہ کلّی بماند اندرین داوری	زبان آوران را زبان آوری

پس چون بر ایزد تعالی عجز بندگان از ادای حمد و سپاس او ، ظاہر بود ، لاجرم بہ خود خطبہی محامد خود ادا نمود و تعلیم بندگان فرمود کہ ای بندگان

چون شما برای عبادت خلق شدید که « و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون »
 پس در مقام عبودیت با من که معبود به حق و قبله‌ی حقیقی شمایم ، حمد
 بدین‌طریق گوید و ثنا بدین روش نماید . یا آنکه چون جناب یزدان قدیم ، عجز
 بندگان را بر نعمتهای عظیم که بدیشان عطا فرموده ، می‌دانست ، زبان لطف را به
 نجات مفلسان و بی‌کسان بر کار کرده ، خود برخود حمد می‌گفت . آری از دست
 و زبان ما چه آید که سپاس و ستایش ترا شاید ، تو چنانی که خود گفته‌یی ، و گوهر
 ثنای تو آنست که خود سفته‌یی .

شعر

آنجا که کمال کبریای تو بود ، ما را چه حد حمد و ثنای تو بود
 هم حمد و ثنای تو سزای تو بود عالم نمی از بحر عطای تو بود

پس دفع شبهه‌ی آنانی که می‌گویند که در عرف و عادت ، پسندیده نباشد که
 کسی خود را ستاید ، و حق سبحانه از تزکیه‌ی نفس ، نهی فرموده که « فلا تزکوا
 انفسکم »^۱ اینجا چگونه است که خود را ستایش نموده ، و دیگران را نیز به ثنای
 خود امر می‌فرماید ، ازین نکات مذکور معلوم گشت . و در جواب ، این نیز
 می‌توان گفت که حضرت عزت را استحقاق ذاتی از برای حمد است و دیگران را
 این استحقاق نیست ، پس مستحق را حمد خود گفتن شاید و از نامستحقان ، مدح
 خود زیبا ناید . در تفسیر کبیر آورده که مدح نفس قبیح است در میان خلق ، و
 یزد تعالی منزّه است از آنکه فعل او را بر افعال خلق قیاس کنند ، چه بسیار صفتها

باشد که از خلق مستقبح و مستکبره شمارند و از حق سبحانه مکروه و قبیح نباشد، چون تکبر مثلاً که از مخلوق به غایت نازیباست، و یکی از اوصاف ستوده‌ی حضرت کبریاست « الکبریاء ردائی » در جواهر التفسیر گفته که ارباب حمد به سه قسمند :

اول - اهل نفوس که عوامند و حمد ایشان بر نعمای الهی باشد، و توقع این طایفه یا مزید نعمت است، یا محافظت آن، و حظ ایشان همانست .

دوم - ارباب قلوب که خواصند، و حمد ایشان بر اصناف الطاف هدایت و اقسام اکرام کرامت و ولایت باشد، و جزای اینان ظهور نور مکاشفه است .

سوم - اصحاب اسرار که اخصند، و حمد این طایفه بر مشاهده‌ی تجلیات جمالی است که علی التواتر و التوالی برایشان ظاهر می‌گردد، و اگرچه صاحب این مرتبه به نیل جزا میل ندارد، اما مراد او بی‌خواهش حاصلست، و به مقصود خود بی‌قصد تکلف، واصل .

بیت رباعی

تو بندگانِ چو گدایان به شرطِ مزد مکن

که خواجه خود روش بنده پروری داند

سعید بن قمّاط از فضل، روایت کرده که به خدمت ابی‌عبدالله، علیه‌السلام، عرض کردم، که دعایی که مشتمل بر جمیع مقاصد دارین باشد به من تعلیم فرما . فرمود : که حق تعالی را به لفظ حمد ستایش کن . و از جناب پیغمبر، صلی‌الله علیه و آله و سلم مرویست که هرکاری که اول آن الحمد نباشد، ابر و ضایع شود و به آخر نرسد .

و از امام ناطق جعفر صادق ، علیه السلام ، روایتست که حضرت رسول ، صلی الله علیه و آله و سلم ، فرمود : که چون بنده ی مؤمن بگوید : « الحمد لله کما هو اهله و مستحقه ، » فرشتگان از نوشتن آن عاجز شوند ، خطاب الهی در رسد که چرا ثواب این کلمه را که بنده من به زبان جاری ساخت ، در نامه ی عمل او ثبت نکردید ؟ گویند خداوند ما چه دانیم که ثواب حمدی که سزاوار تو باشد به چه مرتبه است تا بنویسیم ، فرماید که شما این کلمه را ثبت کنید که بر من لازم است ثوابی که سزاوار من باشد ، به او کرامت کنم .

آورده اند که نوح پیغمبر ، علی نبینا و آله و علیه السلام ، چون از طعام خوردن فارغ گشتی « الحمد لله » بر زبان جاری ساختی ، و چون سوار شدی همین لفظ را گفتی ، پس به جهت این ، حق تعالی در حق او « انّه کان عبداً شکوراً » فرمودند . و از جناب مستطاب نبوی ، صلی الله علیه و آله و سلم ، منقولست که « سبحان الله » نصف ، میزان است و « الحمد لله » همه ی آن ، یعنی ثواب الحمد لله دو چندانست . و در حدیث دیگر آمده که « سبحان الله » نصف ترازوست و « الحمد لله » نصف دیگر اوست .

و بعضی از محققان در سر این حدیث آورده اند که معنی تسبیح نفی نالایقست از ذات حق تعالی ، و مضمون تحمید ، اثبات صفات سزا ، مراو را ، و جمیع اهل باطل صفات ناسزا به حق سبحانه اسناد می دهند ، و تمام اهل حق اثبات صفات کمال برای ذات او می کنند . پس به کلمه ی ، سبحان الله ، که نفی صفات سلبيه است ،

تبری از دشمنان حاصل می گردد ، و به کلمه ی طیبه ی « الحمد لله » که اثبات صفات ثبوتیه است ، موافقت دوستان تحقق می پذیرد ، و مدار قصر دین بدین دو رکن است ، لاجرم به تسبیح که علامت تبراست نصف میزان پر گردد و به تحمید که نشانه ی تولاست ، نصفی دیگر مملو شود .

جمعی گویند، که تسبیح فاضلتر از تحمید است ، زیرا که در قرآن و حدیث هر جا که این دو کلمه جمع گردیده ، ذکر تسبیح بر تحمید مقدمست ، پس بایستی که جناب الهی در کلام الله افتتاح به کلمه ی سبحان الله نماید .

صاحب بحر الحقایق در جواب فرماید ، که مقتضای مقام ایراد کلمه ی حمد است بر نعمت بعثت محمدی ، صلی الله علیه و آله وسلم ، که نزول قرآن مقارن آن واقع شده ، و دیگر آنکه تحمید متضمن معنی تسبیح است ، جهت آنکه تسبیح دلالت می کند بر آنکه ذات حق سبحانه و تعالی منزّه از همه نقایض است ، و به حمد استدلال بر آن توان نمود که خدا جامع جمیع صفات کمالست ، و هر آینه وقتی که به جمیع صفات کمالیه آراسته باشد ، لامحاله از نقایض پاک بود ، پس چون الحمد لله دلالت دارد بر آنچه سبحان الله دلیل آنست باز یادتی ، پس افتتاح کلام الهی بدو ، اولی بود ، والله اعلم .

عکرمه از وهب بن منبه نقل کرده که در بنی اسرائیل عابدی بود ، دامن انقطاع از صحبت خلق در چیده ، و سرعزلت در گریبان خلوت کشیده ، چندان رقم طاعت در صحایف اوقات خویش ثبت گردانیده که ملائکه ی آسمانها او را دوست گرفتند ، و جبرئیل که محرم سرا پرده ی وحی بود ، در آرزومندی زیارت وی از حضرت عزت التماس نزول از دایره ی افلاک به مرکز خاک نمود ، فرمان در رسید که

ای جبرئیل در لوح محفوظ درنگر تا نام وی کجا بینی ، جبرئیل نگاه کرد ، نام عابد در جریده‌ی اشقیاء مرقوم دید ، از نقشبندی قضا متعجب مانده ، عنان عزیمت از زیارت وی باز کشید و گفت الهی کس را با حکم تو طاقت نیست و مشاهده‌ی این بوالعجیبه‌ها را قوت نه . خطاب آمد که ای جبرئیل چون آرزوی دیدن وی داشتی و مدتی بود که تخم این هوس در مزرعه دل می‌کاشتی ، اکنون برو تا او را به بینی و از آنچه دیدی او را خبردار کن ، جبرئیل ، علیه‌السلام ، در صومعه عابد فرود آمد ، او را دید با تنی ضعیف و بدن نحیف ، دل از شعله‌ی شوق سوخته و سینه از آتش محبت افروخته ، گاهی قنديل وار پیش محراب طاعت سوزناك ایستاده ، و زمانی سجاده صفت از روی تواضع به خاک تضرع افتاده . جبرئیل علیه‌السلام ، بروی سلام کرد و گفت ای عابد خود را مرنجان که نام تو در لوح محفوظ داخل صحیفه‌ی بدبختانست ، عابد بعد از استماع این خبر چون گلبرگ طری که از هبوب نسیم سحری ، شکفته گردد ، لب طرب خندان کرد و چون بلبل خوش نوا که در مشاهده‌ی گل رعنا نغمه‌ی شادی سراید ، زبان به گفتار الحمد لله ، در حرکت آورد ، جبرئیل ، علیه‌السلام گفت ای پیر فقیر با چنین خبر دلسوز و پیغام غم اندوز ، تراناله‌ی ناله ، می‌باید کرد ، نعره‌ی الحمد لله می‌زنی ؟ !

تعزیت روزگار خود می‌باید داشت ، نشانه‌ی تهنیت و مسرت ، اظهار می‌کنی . پیر گفت ازین سخن در گذر که من بنده‌ام و او خداوند ، بنده را با خواهش خداوند ، خواهشی نباشد ، و در پیش ارادت او ، ارادتی نماند ، هر چه خواهد کند ، زمام اختیار در قبضه‌ی قدرت اوست ، و هر جا خواهد برد ، عنان اقتدار ، در دست مشیت او ، الحمد لله اگر در بهشت ، او را نمی‌شایم ، باری برای هیمة‌ی دوزخ

به کار می آیم ، جبرئیل را از حالت عابد گریستن آمد و گریان به مقام خود مراجعت کرد ، فرمان یزدان به وی در رسید که ای جبرئیل در لوح نگر تا به بینی که دیر « یمحو الله ما یشاء و یثبت » چو نقش انگيخته و مُصَوَّر « یفعل الله ما یشاء »^۲ چورنگ ریخته . جبرئیل علیه السلام ، نگاه کرد نام عابد را در صحیفه ی سعادت نقش دید ، وی را حیرت دست داد ، عرض کرد که الهی درین قضیه چه سر است ، و در تبدیل مجرمی به مَحْرُومی چه حکمتست ؟ جواب آمد که ای امین اسرار وحی و ای مهبط انوار امر و نهی ، چون زاهد را از آن حال که نامزد وی بود خبر کردی تنالید و جبین جزع بر زمین نمالید ، بلکه قدم در کوی صبر نهاد ، و به حکم قضای من رضا داد کلمه ی الحمد لله بر زبان راند ، و مرا به جمیع محامد بخواند ، کرم من اقتضای آن کرد که به برکت گفتار الحمد لله نامش از فرقه ی اشقیاء بستر دم و در زمره ی سعداء ثبت کردم .

شعر

این چنین کز لطف خود نیگانه را ره می دهی

آشنایان را کجا داغ عنا بردل نهی

پس چون جناب الهی بندگان خود را که از محض جود به نعمت وجود منعم گردانیده بود ، آدای وظایف حمد و ثنای خود تعلیم داد و کلمه ی الحمد لله بدیشان فرستاده ، سبب استحقاق حمد را که ایجاد و تربیت است به لفظ رب العالمین از پی در آورد ، تا معلوم گردد که سزاوار سپاس و مستحق ستایش خداوندی است که بنده

را به کرم محض آفرید و به محض کرم پرورش فرمود ، و جمیع عالمیان از فرشتگان و آدمیان و پریان و سایر خلقتان را به صلاح در آورد .
« رب العالمین »

بدانکه قراء رب العالمین را به کسر با ، تلاوت کرده اند ، و او را صفت الله دانسته اند ، و اخفش عامل صفت را چون عامل مبتداء ، معنوی داند که وصفیت باشد ، و غیر او عامل صفت را همان عامل موصوف دانند . امّا از زید بن علی « علیهما السلام » روایت گردیده که نصب را تجویز نموده ، پس در این صورت گویا او را منصوب به مدح دانسته ، و در لغت عرب رب را مصدر « ربّه ، یربّه ، ربّا » گفته اند که به معنی تربیت باشد ، و تربیت به معنی رسانیدن چیزی را به کمال برسیل تدریجست ، و به معنی افزون کردن و به اتمام رسانیدن هم آمده است . پس وصف به مصدر ، برای مبالغه است ، چون زید عدل ، و بعضی او را اسم رب برب ، فهورب ، دانسته اند ، و مصدر را ربابة دانند ، و او را در کلام عرب مستعمل به شش معنی یافته اند : اول - به معنی سیّد ، یعنی مهتر و بهتر ، پس معنی ربب العالمین سیّد العالمین بود ، یعنی پیشوا و حاکم عالمیان .
دوم - بمعنی مالک ، پس معنی این باشد که خداوند عالمیان و متصرف در ماندگان .

سوم - مَرَبّی . آری اوست مربی عالمیان ، که اگر نه اثر تربیت او بودی هیچ ممکنی پرده‌ی خفا از چهره‌ی حال نگشودی .

چهارم - صاحب که به معنی حاضر و شاهد باشد ، زیرا که حاضر است و افعال عالمیان را مشاهده می نماید ، و اقوال ایشان را می شنود و احوال خلقتان را می داند .

پنجم - به معنی مُصْلِح نیز آمده ، یعنی اصلاح کننده و به اصلاح آورنده که صلاحی وجود نگیرد الا به اصلاح او .

ششم - مدبّر که تدبیر کارها به اوست ، و مدبّر امور جمهور عالمان و سازندهی کارهای دنیا و دین ایشانست .

در جواهرالتفسیر آورده که نزد محققان اسماء الله بر سه قسمت :
یکی آنکه او را جز خدای تعالی نداند، آنرا اسماء مخزونه و مکنونه گویند.
ثانی آنکه بعضی شناسند و بعضی نه ، چون اسم اعظم که علما را در آن اختلافست ، جمعی الله را اسم اعظم دانند ، و طایفه یی حتی و قیّوم را ، و گروهی رب را ، و برخی ذوالجلال و الاکرام را ، و حقیقت آنست که اسم اعظم در میان اسامی نهانست ، و جز خواص بارگاه احدیت و محرمان کارگاه اسرار صمدیت را بیان اطلاع نه .

ثالث از اقسام اسماء ثلاثه آنست که همه ی مردم می خوانند و می دانند ، و این قسم بر هفت قسم منقسم گشته :

یکی آنکه خاص حضرت اوست و شاید غیر او را بدان نام خواندن ، چون الله و رحمان .

دوم آنکه غیر او را نیز بدان نام توان خواند چون عزیز و رحیم .
سوم آنکه حق را بدان نام خوانند و به ضّد آن نشاید ، چون عالم و قادر .
چهارم آنکه بدان و ضّد آن هر دو توان خواند چون محیی و ممیت و معزّ و مدّل .

پنجم آنکه خالق را مدح باشد ، و مخلوق را ذم ، چون جبّار و متکبر .
 ششم آنکه غیر او را برسبیل اطلاق گویند و وی را جز باقیدی نتوان گفت ،
 چون موجود و موجود حقیقی .

و بعضی گفته‌اند که موجود بی‌قید نیز به او اطلاق می‌توان نمود .

هفتم آنکه غیر او را برسبیل تقيید گویند ، و او را هم به اطلاق و هم
 بی‌تقيید توان گفت ، چون رب که دیگران را به اضافه گویند ، چون رب‌الدار ،
 و او را رب مطلق گویند و به اضافه نیز خوانند ، چون رب العالمین .

و این نیز گفته‌اند که اسماء الهی یا دلالت بر ذات دارند یا بر صفات ، اول را اسماء
 ذاتیه خوانند ، و دوم را صفاتیّه . و قسم اول را یا دلالت بر ذات باشد و بس
 بی‌اعتبار صفتی ، یا تصور سلبی ، یا اضافتی ، مثل یا الله ، یا باوجود دلالت بر ذات
 اضافتی نیز به او متصور باشد ، چون علتی ، که ذاتیست فوق سایر ذوات ، و یا
 سلبی ازو مفهوم گردد ، چون قدوس که ذاتیست پاک از اندیشه‌ی هر خردمند ، یا
 هم‌سلب را متناول باشد و هم‌اضافه را چون ملک که ذاتیست غیر محتاج به کس و
 همه بدو محتاجند .

و قسم ثانی که دلالت بر صفت دارد یا راجع به صفات فعلیه باشد چون خالق
 و باری ، و یا راجع به دلالت بر فعل با اضافتی چون کریم ، که دلالت بر سرعت اکرام
 کند ، و یا راجع به صفات مطلقه بود ، چون علیم و قدیر ، یا راجع به علم به اضافتی
 چون خبیر که دلالت کند بر علم و مضاف باشد به امور باطنه ، یا راجع به قدرت با
 اضافتی چون قوی که دلالت بر قدرت تام نماید ، یا رجوع به ارادت دارد با اضافتی
 چون رؤف که مضمون او اراده‌ی احسانست ، پس اسم رب را هرگاه به معنی مربّی

و مصلح و مدبّر دانند ، از صفات فعلیّه توان گرفت ، و اگر به معنی مالک و سیّد قصد کنند از صفات راجع به قدرت توان دانست ، و اگر به معنی صاحب استعمال کنند ، از صفات راجع به علم یا اضافه دانند .

و بعضی او را اسم اعظم دانند به جهت آنکه هراسم از اسماء الهی را که مفلوب سازند ، اطلاق آن برحق تعالی نکنند و اسم رب را چون مفلوب کنند بتر شود ، و او را از اسماء الهی شمرند .

و جمعی کثرت دعوت داعیان را بدین اسم ، دلیل اعظمیّت او دانند ، چه انبیا و اولیا و غیر ایشان در وقت دعا ، حضرت کبریا را بدین نام ، یاد کرده‌اند ، و مربّی خود در هر مرتبه که هستند جز او را نمی‌دانند .

بدانکه خلق در تربیت ، سه صنفند ، کافر و مؤمن و عارف . تربیت کافر به آرزوهای نفس باشد در دنیا ، و تربیت مؤمن به نعیم بهشتی بود در عقبی و تربیت عارف به شراب وصل باشد در حریم لقا .

« عالمین » مجرور به اضافه است و یاء علامت جرّ و جمع است ، و نون عوض حرکت واحد است ، و فتحه‌ی نون جهت امتیاز مابین نونین تشبیه و جمع است ، زیرا که نون تشبیه مکسور است و جهت کسرش التقای ساکنین است . و بعضی علت فتحه‌ی نون جمع را کثرت صیغه‌ی او دانسته‌اند ، و کسره را ثقیل شمرده‌اند ، و او جمع عالم است و عالم نیز جمعی است که مفرد از لفظ خود ندارد ، و عالم مشتق از علامتست ، که به معنی نشانه باشد ، و حقیقت عالم ، نشانه‌ایست از حضرت باری .

و بعضی او را مشتق از علم دانند که به معنی مایعلم به گیرند ، چون خاتم ،

یعنی هر مصنوعی را از ظهوری اثر صنع در آن دانا سازد و مشاهده‌ی خود را به وجود صانعی که آن مصنوع ، ساخته‌ی قدرت و پرداخته‌ی فطرت اوست ، چنانچه هر بنائی دلیست بوجود بنا ، پس به وجود مخلوقات استدلال توان کرد بوجود ایزد تعالی ، و به همه حال هستی عالم و عالمیان دلیل ایجاد و ابداع اوست و وجود جهان و جهانیان علامت انشاء او.

شعر

برگ درختان سبز در نظر هوشیار هر ورقی دفترست معرفت کردگار

در تحقیق معنی عالمین

و به تحقیق ، عالم جمعی است موضوع برای مجموع آحاد ، نه برای آحاد مجتمعه ، و ایراد صیغه‌ی جمع با آنکه واحدی وی اعّم است از وی ، برای احاطه باشد مراصناف و اجناس مخلوقات را ، و یا و نون برای تغلیب ذوی العقولست از ملائکه و ثقلین بر غیر ایشان ، پس عالمین عبارت از آسمان و زمین و آنچه در میان آسمان و زمین است باشد ، بدلیل آنکه فرعون از موسی علیه السلام ، پرسید که « و ما رب العالمین »^۱ در جواب فرمود : « رب السموات و الأرض و ما بینهما »^۲. و اکثر علما بر آنند که عالمین ذوی العقولند ، یعنی ملائکه و جن و انس . از حضرت امام همام محقق جعفر بن محمد صادق علیه السلام مرویست که مراد از عالمین ، همین افراد انسانست که هر يك از ایشان عالمینند^۳ علیحده ، آری اگرچه عوالم بسیار و عالمیان بی شمارند اما مقصود همین آدمیانند ، زیرا که جمیع آنچه

۱ - س ۲۶ ی ۲۲ .

۲ - س ۱۶ ی ۲۳ .

۳ - عالمیند - عالمی‌اند - ظ

در عالم باشد مفصلاً مندرجست در نشأت انسان مجملأ ، بلکه هرچه در عالم هست در نشأت انسان هست ، و در نشأت انسان امری هست که در عالم نیست ، اگرچه انسان به حسب صورت عالم صغیر است ، اما به حسب مرتبه عالم کبیراست ، و از سخنان شاه خیرگیر است .

شعر

اتزعـم اـتـك جـرم صـغـیر	و فـيـك انطـوى العـالـم الـاكـبر
گـل اـین بـاغ را تـوئـی غنـچه	سـرایـن گنج را تـوئـی سـرپـوش
پـرده بـردار تـابـه بـینی خـویش	دـست بـادـوست كـرده در آغـوش

بعضی عالم را دو داند که عبارت از دنیا و آخرت باشد . و به عبارت اخری عالم ملك و ملكوت گویند ، و همچنین عالم غیب و شهادت ، و نورانی و ظلمانی و علوی و سفلی و اجرام و اجسام و اشباح و ارواح و امثال آن که به عبارات مختلف تعبیر کنند . و برخی عالم را سیصد و شصت دانسته اند ، و جمعی هزار عالم گفته اند که ششصد آن در دریا و چهارصد آن در خشکی است ، لیکن آنچه در میان خواص و عوام مشهور است ، هیجده هزار عالم است . یکی از عرفا گوید که عالم ، دو است ، یکی عالم اجسام و یکی عالم اعراض که در هرزمانی و در هر محلی عرضی نوی ، می آفریند ، پس در يك زمان ، چندین هزار عرض آفریده می شود ، بدیده ی فکرت در نگر تا در هر ساعتی چندین هزار عالمی ، مشاهده کنی که از عدم به وجود می آید .

در خبر آمده است که هر که هفت بار بگوید : یارب ، و به روایتی دیگر پنج بار ، هردعائی که بعد از آن کند مستجاب شود . و ایضاً از جناب رسالت پناهی

«لای الله علیه و آله وسلم» ، روایت شده که چون بنده‌ی مؤمن گوید : یارب ، حق سبحانه ، فرماید : لیّک ، و چون دوم بار و سوم بار تکرار نماید از جانب عزّت ، ندارسد که ای بنده‌ی من ، هرچه خواهی از من بخواه تا به تو عطاکنم و دعای ترا مستجاب گردانم .

ابو مسعود از ابو عبدالله ، علیه السلام ، روایت کرده که هر که در وقت صبح چهار بار بگوید : الحمد لله رب العالمین ، از عهده‌ی شکر آن روز ، بیرون آید ، و اگر در وقت شام نیز به این عدد تلاوت نماید ، ادای شکر آن شب را کرده باشد ، پس چون در علم اصول مقرر است و براهل معانی ظاهر که تعقیب حکم به وصف ، مشعر به علیّت آن صفت است مر آن حکم را ، و معبود به حق که متصف به تربیت عالمیانست به رحمانیت و رحیمیت نیز موصوفست ، بلکه این دو صفت به منزله‌ی برهاند از جهت تربیت این فائده ، جناب ایزد تعالی دفعه‌ی دیگر اعاده‌ی این دو صفت فرمودند که « الرَّحْمَنُ الرَّحِیمُ » که صفت بعد از صفتند و به جهت مبالغه مّره‌ی ثانیه مذکور گردیده‌اند .

و بعضی گویند که ذکر این دو نام در بسمله ، نظر به اول آفرینش است که بی‌ماده ایشان را آفرید و خلعت وجود به ایشان پوشید و به این سبب سزاوار برستش گردید ، و در اینجا نظر به باقی گذاشتن وجود ایشانست تا به اجل موعود و اعاده‌ی ایشان در یوم مشهود ، به سبب روزی دادن بندگان و جزای رسانیدن به هریک از اهل ایمان .

بزرگی فرموده است که اگر در الفاظ قرآن به حسب ظاهر ، تکراری مشاهده کنی ، سوابق و لواحق آن را به نظر تفکر و تأمل ، مطالعه نما ، تا در اعاده ،

مزید افاده دریابنی ، چنانچه در اینجا ذکر رحمت بعد از تربیت و قبل از مالکیت ، اشاره است به کمال رحمت در مبدء و معاد ، چنانچه در نشأه‌ی اولی ، خلق عالم را به رحمت کامله بیافرید ، در نشأه‌ی آخری نیز همه را به رحمت شامله سست ظهور و بروز خواهد بخشید. و ازینجا گفته اند که رحمان تعلق به رب العالمین دارد ، و رحیم به مالک یوم الدین ، چه مهتّب نسیم ابداع و اختراع که از چمن ربوبیت می‌وزد ، رحمت رحمانیت است ، و مورد شمیم خزان و امتنان که در گلشن مالکیت می‌دمد ، رحمت رحیمیت است .

صاحب بصائر گفته که « رب العالمین » اشاره به ملک و تصرف و قدرت است که تصور این صفتها موجب زیادتى خوف و دهشت ، لاجرم برائر آن ذکر رحمت و رافت فرمود تا مؤمن را رشته‌ی رجا گسته نشود ، و دل عاصی به درد ناامیدی خسته و شکسته نگردد ، و باز بر عقب ذکر قیامت می‌کند که موجب وحشت و خشیت است ، تا بنده به یکبارگی از جاده‌ی خوف منحرف نگردد ، و اساس بیم و هراس او به کلتی منهزم نشود . و اکثر آیات قرآنی ، براین سیاق واقع شده ، هرگاه به تهید و عدى حدیث تحسین و تجویدی در میان آید ، برائر آن به تقدیم وعیدی ، قاعده‌ی تنبیه و تهدیدی می‌نماید تا مؤمنان پیوسته پلّه‌های میزان خوف و رجای خود به شاهین اعتدال ، سویت نمایند .

و در بعضی تفاسیر مسطور است که چون در مبدء سوره ، ذکر حمد فرمود و حمد موجب رحمتست ، مناسب نمود ایراد این دو اسم که شامل رحمت خاص و عام است ، تا به یقین ، دانسته گردد که استحقاق رحمت ، مر اهل حمد راست .

در کشف الاسرار آورده که چون حق سبحانه ، وصف کرد ذات خود را به تربیت عالیشان ، و تربیت تصرف در چیزی به پرورش ، و تصرف ، هم به لطف باشد و هم به عنف ، پس در عقب تربیت ، ذکر رحمت فرمود ، تا معلوم شود که تصرف به لطف است نه به عنف .

صاحب جواهر التفسیر گفته که چون بعد از تحقق تربیت ، توهّم آن می شد که مقتضای تربیت آنست که مربّی امر کند مربّی را بدانچه موافق طبع او باشد و نهی او نکند او را از چیزی که طبعش خواهان آن بود که اینها نتیجه ی مهربانی است از رب مر مربوب را و تربیت ، بی مهربانی متصوّر نیست ، و چون از حضرت رب العالمین ، جلّ شأنه ، بندگان را امر به تکالیف شرعیّه که طبع ، آن را کاره است ، صادر می شود ، ظاهراً منافی تربیت می نماید ، لاجرم ذکر «رحمن و رحیم» درین محل مناسب بود ، تا معلوم گردد که تکالیف شرعیّه از محض رحمت ، واقع شده ، و آن سبب تطمیر ارواحست از شوایب علایق بدنیّه و ترقی از مضایق دنیّه به مراتب سنیّه و مراقب غنیّه ، و این نیز در فایده ی اعاده ی این دو اسم گفته اند ، که بعد از ذکر تربیت ، تصوّر غرض بر تربیت عالیشان ، ممکن بود ، حق تعالی ، آن نوهّم را به ذکر این دو اسم ، مرتفع ساخت ، زیرا که رحمن صفت واجبست ، و ممکن را بدین اسم وصف نکنند و آنکه واجب بود ، افعال او معلّل به غرض نباشد ، و رحیم قادر باشد چه عاجز را مرحوم گویند ، و قدرت کامله آنست که افعال وی از اختیار ، صدور یابد ، نه از راه ایجاب ، و قادر مختار ، هر چه کند ، کس را بدان اعتراض نرسد ، پس در تربیت حق ، نه مجال اعتراضست و نه محلّ توهّم اغراض .

در اعجاز البیان گفته که ارداف این دو اسم مرتبیت را اشارتست بدانکه تربیت از توابع رحمتست ، چه اگر ساحت رحمت سابق نبودی ، هیچ کس از اکوان ، رایحه‌ی وجود نیافتی .

دیگری گفته که ذکر رحمن و رحیم ، جهت استیناس بندگانست به رحمت الهی ، چه نفوس عباد به واسطه‌ی انس با رحمت مستأنس شوند به عبادت که وسیله‌ی رحمتست ، و از اینجاست که این دو اسم ، مکرر گشته . و این نیز می‌شاید که رحمت بسمله ، برای استمالت قلوب عباد باشد به رحمت الهی ، و رحمت فاتحه ، جهت طلب قرب پادشاهی . یا آنکه رحمت مذکور در بسمله برای تبرکست ، و ابتدا به رحمت فاتحه خاص به جهت مدح و ثناست .

جمعی از عرفا گفته‌اند : مالک از صفات جلالست و رحمن و رحیم از اسماء جمال ، پس ذکر رحمت قبل از وصف مالکیت مناسب نمود تا سر حدیث « سبقت رحمتی غضبی » ظهور کند .

دیگری آورده که حق تعالی خود را رحمان و رحیم نام نهاد و این دو اسم را دوجا در کلام خود ایراد نمود ، پس از رحمت خود کی روا دارد که رحمت نکند .

صاحب جواهر التفسیر بر سبیل حکایت می‌گوید ، که روزی سائلی بدرگاهی و ایوان رفیعی رسید و به امیدواری تمام زبان سؤال بگشاد ، از آن خانه ، اندک چیزی بیرون آوردند و به آن درویش دادند ، درویش متغیر شد و از آنجا برگشت و تبری به دست گرفت و معاودت نمود ، خواست که ارکان آن ایوان را درهم شکند و اساس آن طاق را متزلزل سازد ، صاحب خانه پرسید که ای درویش چرا چنین می‌کنی ، درویش گفت از برای آنکه آن عطای اندک لایق این درگاه بزرگ نیست ،

بادرگاه مناسب عطاکن ، یا عطا در خور درگاه ده . پس گوید ای درویش اگر عطیّات مخلوق فراخوار بارگاه ایشان نیست ، رحمت خالق در خور عظمت و کبریای او هست ، گناه اولین و آخرین بافضل و رحمت حق ، نسبت ذرّه ایست به خورشید تابان ، بلکه کمتر از قطره یی در جنب محیط عمان .

شعر

الهی رحمت دریای عامست	وز آنجا قطره یی مارا تمام است
اگر آلائش خلق گنه کار	در آن دریا فرو شوئی بیکبار
نگردد تیره آن دریا زمانی	ولی روشن شود کار جهانی
خداوندا همه سرگشتگانیم	به دریای گنه آغشتگانیم
ز سر تا پا همه هیچیم در هیچ	چه باشد بر همه هیچیم بر هیچ
همه بیچاره مانده پای برجای	برین بیچارگی ما بیخشای

خداوندا در اول کتاب کریم ، مارا خبر دادی که رحمان و هم رحیمی ، اگر قدم جرئت در بساط معصیت نهادیم ، به امید وعده ی رحمت کریمانه ی تست ، و اگر از روی غفلت سر رشته ی طاعت از دست دادیم به امید مغفرت تو .

شعر

ای سایه ی رحمت پناه همه کس	وی خان درت گریزگاه همه کس
گر نیست زبان عذر مارا غم نیست	عفو تو بس است عذر خواه همه کس

پس چون مؤمنان طوق حمد قادرمتان در گردن جان افکنده ، زبان سپاس - داری می گشایند ، جمعی دیگر از بندگان ، سر از خط فرمان برتافته متعرض محامد حق نشده از طریق شکر گذاری اعراض می نمایند ، لاجرم حضرت یزدان

و عده‌ی حامدان و وعید معرضان می‌فرماید که :

« مالك يوم الدين » یعنی که پادشاه و حاکم متصرف در روز جزا ، منم ، مطیعان را بهشت ارزانی دارم ، و عاصیان را خواهم با ایشان به عدل سلوك کنم ، و در دوزخ منزل و مأوا دهم ، و خواهم به ایشان به فضل عمل نمایم و برای ایشان در جنت محل مهیا سازم .

باید دانست که بنا بر قراءت مشهور «مالك» مجرور است و صفتی دیگر است مرمحمود حقیقی را ، و بنا بر روایت زید بن علی که به نصب « رب العالمین » تلاوت نموده ، در اینجا نیز باید منصوب دانیم مالك را ، و این نیز گفته‌اند که نصب «رب العالمین» و «مالك يوم الدين» بر سبیل نداست ، و به رفع کاف ، نیز به طریق ابتدا تجویز شده است . و یرم بر همه^۱ تقدیر مجرور به اضافه است و دین نیز مضاف الیه اوست ، و اضافه‌ی اسم فاعل به ظرف که جاری مجرای مفعول به است جهت توسع فزوفست و از قبیل « يا سارق الليلة اهل الدار » است ، و تقدیرش چنین است که « مالك يوم الدين الاحكام و القضاء » که مفعول به ، در کلام محذوفست . یا « مالك الامور يوم الدين » یا « له الملك في هذا اليوم » که اضافه‌ی حقیقی باشد و قبول وقوع صفت معرفه کند . و در قراءت مالك يوم الدين اختلاف بسیار کرده‌اند ، عاصم و کسائی و خلف و یعقوب ، مالك را با الف و کسر لام ، خوانده‌اند ، ابوجعفر و نافع و ابن کثیر و ابن عامر و حمزه ، بی الف و کسر لام^۲ دانسته‌اند ، و علمای تفسیر ، جمعی هر دو قراءت را صحیح شمرده‌اند و برخی ملك را افضل گرفته‌اند ،

۱ - بر هر تقدیر - خ ل -

۲ - کاف .

و بعضی مالک را ترجیح داده‌اند .

دلیل آنانی که هر دو قراءت را تجویز کرده‌اند آنست که مالک به معنی متصرف تامّه در ملک باشد ، و ملک ، شدیدالقوه در مملکت ، و ارتباط مهم او به رعیت باید ، پس خدای را اسم ملک به اعتبار قوت و قدرت مطلقه‌ی او لایق و مناسب است ، و نام مالک برای تصرف او در عالم و عالمیان لازم و لازب .

در صحاح آورده‌که ملک و مالک به يك معنی استعمال شده ، و فی الحقیقه ملک واقعی خداست و مالک حقیقی همه او ، همه‌ی موجودات ملک وی و در ملک وی . و دلیل کسانی که اختیار قراءت ملک کرده‌اند آنست که این اسم ، ابلغ و اتم است در افاده‌ی معنی عظمت و قدرت و تصرف در مملکت خود ، پس اطلاق این نام ، به جناب الهی ، انطباق است . دیگری آنکه ، ملک درخاتمه‌ی قرآن در سوره‌ی ناس ، در ردیف اسم رب ، واقع شده که برب الناس و ملک الناس ، پس در فاتحه نیز بر همان منوال باید . و دیگر آنکه تصرف ملک در اکثر امور و اشخاص باشد ، به خلاف تصرف مالک که جز در مملوک نبود . و أيضاً هر مالکی ملک نباشد ، اما نشاید که ملک مالک نبود ، دیگر آنکه مالک بسیارند و همه کس را اطلاق این اسم می‌شاید ، اما استعمال نام ملک را جز به اشراف^۱ و اعلا نشاید . دیگر آنکه ملک در قرآن بسیار واقع شده و اختصاص ملک به روز قیامت که « لمن الملك الیوم »^۲ و « الملك یومئذ الحق للرحمن »^۳ پس در اینجا نیز اضافه‌ی ملک به یوم‌الدین ، انطباق می‌نماید . دیگر آنکه مالک را علی‌الاطلاق ذکر نکنند ، بلکه او را اضافه

۱ - اعلام - ظ .

۲ - س ۴۰ ی ۱۶ .

۳ - س ۲۵ ی ۲۸ .

نمایند و گویند که مالکِ فلان ، اما ملک را مطلق دارند و اضافه به چیزی ننمایند ، پس مدح ذات به صفات مطلقه بی اضافه ، امدح و ابلغ باشد . و ایضاً ملک ، صاحب خزینه و گنجینه است و مالک را به مقدار ملک دfine و خزینه نیست ، پس محتاجان و بی کسان را امید به ملک بیشتر است . و دیگر آنکه ملک صفت مشبهه است و برای ثبوت باشد ، و مالک اسم فاعل است و دلالت بر حدوث دارد . پس اسناد صفتی بُوتی به جناب باری اتم و اکملست .

و ایضاً به روایت عیّاشی از جناب صادق ، علیه السلام ، این قراءت به غیر احصاء وارد است ، و این خبر حجتست ، اما دلیل آنان که قراءت مالک را ترجیح داده اند ، آنست که شمول مالک از ملک زیاده است ، جهت آنکه مالک را به همه چیز اسناد توان داد ، و ملک را به همه نکنند .

دیگر آنکه تسلط مالک ، اقوی از تصرف ملکست ، زیرا که آنچه مالک از مملوکات در تصرف دارد ممکن نیست که خود را از ملک او به دون رضای او ، اخراج کنند ، اما ممکنست که رعیت ، نفس خود را به اختیار از ید ملک اخراج نمایند .

دیگر آنکه مملوک بر هیچ تصرف قادر نیست الا به اذن مالک ، به خلاف رعیت که دست تصرف ایشان در امور خود مطلق است ، الا درین زمان و اوان ، پس استیلاى مالک از ملک ، زیاده باشد .

دیگر آنکه مالک را بعد از فوت مملوک ، ولا تأبست ، اما ملک را بعد از فوت رعیت هیچ ثابت نیست .

دیگر آنکه اطاعت مالک بر مملوک ، لازمست ، به خلاف ملک که رعیت را خدمت او واجب نیست .

دیگر آنکه مملوک در نزد مالک ، خوارتر و بی‌مقدارتر از رعیت است در نزد ملک ، پس غلبه و قهر مالکیت بیشتر است .

دیگر آنکه لفظ ملک به هیبت و سیاست دلالت کند ، و کلمه‌ی مالک به رأفت و رحمت ، دلیل بود ، و بندگان را به رحمت و شفقت احتیاج بیشتر باشد .

و دیگر آنکه ملک از رعیت طمع دارد ، و مملوک به مالک محتاج بود ، پس مالک نافع است و ملک طامع ، و ممکنست که ملک بارعایا مواسات نکند و ایشان را گرسنه و برهنه دارد ، بخلاف مالک که مملوک خود را بی‌نقعه و کسوه محافظت نماید .

دیگر آنکه ملک وظیفه جز برقوی و صحیح تعیین نکند و ضعیف و نحیف را چیزی ندهد ، به خلاف مالک که مملوک او هرچند خسته و شکسته بود به جز تربیت او چاره ندارد .

و دیگر آنکه مالک به یکحرف از ملک زیاده باشد و ثواب قراءت او بیش بود ، چونکه تلاوت یک حرف از قرآن را ده حسنه دهند .

دیگر آنکه ملک می‌تواند شد که مملوک بود و مالک^{۱۰} مالک آن مملوک باشد .

جهت دیگر آنکه مالک هم به ملک به ضمّ میم اضافه شود و هم به ملک به کسر میم ، چنانکه گویند ، مالک الملك و مالک المالك ، و ملک جز به ضمّ میم اضافه نمایند . صاحب‌کشاف گوید ، که ملک به ضمّ میم اعم از ملک به کسر میم باشد ، و بینهما عموم و خصوص من وجه است ، که يك ماده‌ی اجتماع و دو ماده‌ی

افتراق دارند، چنانکه گویند، که این مکان مِلْکِ فلانست و نگویند مِلْکِ اوست و گویند این شهر و ولایت مِلْکِ پادشاه است و نگویند مِلْکِ اوست. و گاهی هردو جمع شوند، چونکه گویند، این قریه ملک پادشاه و در ملک اوست. و بعضی بر آنند که مِلْکِ به کسر میم قدرت شرعیّی خاصّه است، و مِلْکِ به ضَمّ قدرت حسیّه‌ی عامه.

و جمعی ملک به کسره را اشد در کیفیت دانند و مِلْکِ به ضم را اکثر در کمیّت. و برخی از عرفا گفته‌اند که مالک در اینجا به حقیقت آن را گویند که مشیّت و قدرت او محیط بود به جمیع مقدورات، و هر چه ممکن و مقدور است در قبضه‌ی قدرت او مقهور است.

شعر

قدرتش از دایره‌ی کاف و نون هر نفس آورده جهانی برون .
هر چه رقم یافته‌ی فطرتست ساخته‌ی خامه زن قدرتست
بی‌خلل و عجز ندیدیم کس قدرت بی‌عجز خدا راست‌بس.

در شرح اسماء الله آورده‌اند که مالک، ملک‌دار و ملک بخش را گویند، ایزد تعالی، ملک دنیا دشمنان را داد و ملک عقبی بهر دوستان، ذخیره نهاد، الحق مالک حقیقی آن بود که ملکش زایل نشود و مملوکش را قوّت منازعت باو نبود، و هر که را مشخص گردد که ملک از آن اوست، و مالک علی‌الاطلاق هم او چو هرینه از اتصاف به دعویها بیرون آید و خود را از اضافتها ساقط سازد و الفوار مجرّد شده پای اضافت به آتش غیر بسوزد، و ملک را با مالک گذارد و هر چه او را باید از مصالح دنیا و مناهج عقبی، از حضرت او جوید، و به مالکان مجازی

استعانت نجوید .

یکی از عرفا گفته که بنده‌ی عارف ، باید که جمال عبودیت خود را در آئینه‌ی مالکیت حق مشاهده کند تا چون بندگان دیگر که می‌گویند مال من و منال من ، باغ من و سرای من ، او همین گوید که خواجه‌ی من و مولای من .

و عرفا ملك آن را گویند که بی‌نیاز باشد در ذات و صفات از همه‌ی موجودات و محتاج به او بوند جمیع مخلوقات ، و او را به هیچ از آنها حاجت نباشد ، و بنابراین تقدیر ممکن نیست که هیچیک از ممکنات را ملك علی‌الاطلاق توان گفت ، زیرا که ممکن محتاج بود و هر که محتاج او را مستغنی نتوان شناخت و آنکه مستغنی نبود او را دعوی پادشاهی نزیبد .

و اضلاق این لفظ بر ملوک دنیا نبود الا مجازاً ، به جهت علاقه‌یی که استغناء ایشان از بعضی اشیا بود ، پس آنکه حقیقت این نام شناسد از ماسوی‌الله ، مستغنی گردد و مملکت قلب و قالب را به عبادت و معرفت آبادانی سازد ، و در هر مهمتی که پیش آید ، روی نیاز به درگاه حضرت بی‌نیاز ، آرد ، و التجابه غیر او ننماید . آری ای عزیز روی توجه به بارگاه پادشاهی کن که شاهان را درکوی او به گدایی افتخار است ، و گدایان راهش را از منصب شاهنشاهی عار ، آنکه هر که در همه حال التجا به حضرت ذوالجلال کند ، جناب حق هیبت او را بردل پادشاهان اندازد و همه از روی عقیده ، کمر خدمتش بر میان بندند .

مصراع :

« گدای درگه او باش ، پادشاهی کن »

پس چون بنده‌ی مؤمن دانست که ملك مطلق و مالك برحق اوست ، باید که

سودای انانیّت از سر بنهد و بساط هوا و هوس طی کند و دامن از تعلق کونین درچیند و پروا از پادشاهان و خواجگان مجازی نکند و در مرادات روی نیاز به درگاه ملك و مالك بى نیاز آورد، تا ذوق گدایی حق دریابد.

محققان نکته‌ی تخصیص این نام را به «یوم الدین» چنین بیان کرده‌اند که خداوند سبحانه منفرد است در آن روز به حکم و قضا، امّا درین دنیا، ولات و قضات، حکم می‌کنند و پادشاهان لاف فرماندهی می‌زنند، لیکن در دار عقبی ملك ملوک زایل شود و امر و نهی حکام و امرا منقطع گردد، و امروز حق تعالی ملك و ملك بدیشان داده و هریک به خیال و پندار، خود را ملکی و مالکی نام نهاده، چون فردا شود صفحات هر ملك و مالك را رقم عزل برکشند و دعویهای باطل ایشان را در محکمه‌ی حشر ظاهر سازند و علم «لَمَنِ السُّلْكَ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»^۱ برافرازند، هیبت قهّاری و سطوت جبّاری ظهور کند و صولت عظمت «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ»^۲ آتش نیستی در ملك و ملك زند، نه از ملك نشان ماند و نه از ملك.

و این نیز گفته‌اند که اختصاص برای آنست تا از بنده در وقت تلفّظ بدان اقراری به بعث و جزا نماید و بدین سبب در جریده‌ی «يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» داخل گردد.

دیگر آنکه در اینجا بندگان را تنبیه^۳ می‌سازد که آگاه شوید که فردا بر شما ظاهر شود که همه ملّکها و ملّکها ملك منست، دانسته‌ام آنچه کرده‌اید و قادرم

۱ - س ۴۰ ی ۱۶ .

۳ - متنبّه - ظ -

۲ - س ۲۸ ی ۸۸ .

برمکافات و مجازات آنچه به ظهور آورده‌اید، شما را، فردا از من گریز می‌سرنی، و گریزگاهی از عذاب من متصوّر نه. و حقیقت آنست که تخصیص شیء به وصف دلالت بر نفی ماعدا ندارد، خصوصاً در اینجا که ذکر «رب العالمین» را پیش از «مالك يوم الدين» فرمودند، پس ملك دنيا را و هرچه در آنست در تحت معنی رب العالمین، داخل نمودند و ملك عقبی را و هرچه بدان مضاف، در مضمون مالك يوم الدين، مندرج ساختند تا معلوم شود که مالك و ملك دنيا و آخرت اوست، و نسبت این دو نام غیر او را سزانیست.

در بیان معانی یوم

بدانکه یوم را در لغت بعضی به معنی وقت دانسته‌اند خواه شب و خواه روز، و برخی او را اسم امتداد ضیاء عام دانسته‌اند، و جمعی مطلق روز را گویند، و روزی که پس از شب آید یا بعد از او شبی باشد، او را نهار خوانند، و از آنجاست که در قرآن لیل و نهار باهم مذکور شوند نه لیل. و یوم در اصطلاح منجمان زمانی است ممتد میان طلوع شمس الی غروب آفتاب. و در نزد ارباب شرع از وقت طلوع فجر صادقست الی غروب آفتاب، و حقیقهٔ یوم را در عرف و عادت اصلاق به زمان کنند، چنانکه گویند که فلان در روز دولت خود توفیق خیرات یافت، یعنی در زمان دولت، اینجا نیز زمان جزا مراد است نه روزی که به معنی نهار بود.

و جمعی جهت اختصاص مالك را به یوم شرف این روز، و تفرد جناب الهی را به تفوذ امر در آن روز دانسته‌اند، زیرا که آن روز را فنا و نقصانی نیست و

مئوك و ملائك مجازى را دعوى مالك و ملك بى اعتبار و ناپايدار به نهايتست ، و زمام احكام به قبضه‌ى اختيار و اقتدار حاكم على الاطلاق باشد و زبان حكم^۱ از احكام بازستاند .

شعر

زيم سطوت قهار قيوم نه ظالم دم تواندزد نه مظلوم
در آن روز هر كه هست او را جز خضوع و خشوع و فروتنى نيست ، و باصولت
كبريائى الهى هيچكس را مجال دعوى مائى و منى نه ، كلاه دولت از سر تاجداران
بربايند ، كمر تجبش و تكبر از ميان جباران بگشايند .

شعر

حكم تو روزى كه علم بر كشد هر كه بود غير تو دم در كشد
جز تو كه باشد به حكومت سزا اى توبه حق حاكم يوم الجزا

[بيان معنى دين]

دين در لغت عرب به چندين معنى مستعمل است ، آنچه از معانى در اینجا
انطباق است جزا و حساب است ، اما جزاى معنى او پاداش است ، در آن روز
پاداش اعمال بندگان ، به طريق عدل و راستى بدیشان رسانند ، و به ثواب و عقاب
كه لايق و موافق كردارشان بود ، حكم فرمايند ، مطيعان را جزاى جزيل بخشد و
عاصيان را عذاب و پيل دهند ، پس نيكو كاران را اين كلمه ، لجام خوفست كه بدان
سر نفس توسن را از جولان گاه هوا و هوس بگردانند ، زيرا كه جزاى عمل ، ديدنى

است و مکافات کردار کشیدنی « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و من يعمل مثقال ذرة شرا يره »^۱ هر اینه عاقل ، آن باشد که به وقت ارتکاب هر عمل پاداش آن را به نظر خود ببیند و از ثبوت و عقوبت آن براندیشد و بی تأمل مکافات و تفکر مجازات، در هیچ کاری خوض ننماید ، چه هر عملی را مکافات و لازمست و هر کاری راسزا و جزائی لازب .

یکی از عرفا گفته که روز جزا هر صنفی را فراخور همت ایشان دهند ، منافقان را که اذل خلائقند ، بدرک اسفل فرستند ، و هریک از کفار و فجّار را بدرک دیگر که لایق کار و موافق کردار ایشان باشد ، نامزد کنند ، ارباب بصیرت از روی همت ، چشم از نعیم جنت و مشاهده ی حوران پاکیزه سرشت ، فروبندند ، و تمنّای ایشان جز لقای جمال ذوالجلال نباشد ، و عادات و اخلاص^۲ هر کس ، بروجهی که مقتضای خلق و صنعت اوست ، ظاهر شود ، چنانچه مولوی معنوی اشاراتی بدان معنی نموده .

شعر

سیرتی کان بروجودت غالبست	هم بر آن تصویر حشرت واجبست
حکم آن «خو» راست کو غالب تر است	چون که زربیش از مس آمد آن ز راست
روز محشر هر عرض را صورتی است	صورت هریک عرض را نوبتی است

بیان معانی حساب

امّا حساب معنی او بی شمار است و شمار آن روز به مثابه یی خواهد بود که

۱ - س ۹۹ ی ۷ .

۲ - اخلاق ظ . یا : عادات و اخلاق و اخلاص . . .

هیچ‌ذره از ذره اعمال خیر و شر فرونگذارند ، و تمام آن را به طریق راستی و درستی ، به عمل آرند ، و به خودی خود متوجه حساب شوند ، و به احدی وانگذارند « و کفی بناحاسبین » شاهد آنست .

آورده‌اند که روزی اعرابی به خدمت جناب رسالت مآب ، صلی الله علیه و آله وسلم ، آمد و از آن حضرت سؤال کرد که روز قیامت ، تولیت حساب خلاق ، تعلق به که خواهد داشت ؟ آن سرور فرمود که ایزد تعالی ، به خود ، محاسب بندگان خواهد بود ، اعرابی خوشوقت شد ، و عرض کرد که غم نیست چون که حساب‌کننده ، کریمست ، و کریم چون برگنه ، قادر شود عفو کند ، و چون بر مجرم ، دست یابد ، درگذراند .

ای عزیز در آن روز هیچیک از نیکی و بدی ، فرونگذارند و اگر چه بسیار اندک باشد ، آن را به شمار آرند ، و در آن روز تمامی خلاق ، به غلبه‌ی آثار و قدرت سبحانی و صدمات قهر ربّانی ، مغلوب و مقهور باشند ، اهل ایمان از بوارق نشاء جباری در اضطراب ، ارباب کفر و طغیان از سواطع صدمات قهاری در تب و تاب ، خرقة پوشان خلوت‌گزین از اثر جلوه‌ی جلال احدیّت شیفته‌ی زتارپندار ، کلیسیانشین ، از شرر جذبه‌ی جمال صمدیّت ، سرگشته و آشفته ، باده‌پیمای بادیه‌ی غفلت و کسالت را خاک خاری بر سر ، آب‌فروشان بازارچه‌ی ریا و سمعت را ، آتش خجلت در جگر .

در تفسیر امام حسن عسکری ، علیه السلام ، از جناب مستطاب نبوی ،

صلی الله علیه و آله و سلم ، مرویست که « اکیس الکیس من حاسب نفسه ، و عمل لما بعد الموت ، و ان احق الحقما من اتبع نفسه هو یه و تمنی علی الله الأمائی » و به روایت دیگر منقولست که « حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا ، وزنوها قبل ان توزنوا » آنچه از مضمون بلاغت مشحون این دو حدیث صحیح و دو خبر صریح ، مفهوم می شود آنست که بر هر فردی از نوع انسانی ، لازمست که درین نشأه ی اولی و این سرای فانی که دارغور و محل عبور است ، حسنات و سیئات اعمال و احوال خود را به میزان عدل ، بسنجد و تلافی و تدارک افعال و اشغال بدخود نماید ، تا آنکه در روز جزا و عالم بقا محتاج به حساب نشود .

بدانکه چون جناب یزدان ، بندگان را به کلمه ی « الحمد لله » تنبیه فرمود که سزاوار حمد و ثنای جز او نیست ، و از فحوا ی « رب العالمین » بر خاطرشان گذرانیده که مربی همه ، اوست ، و در عالم علوی و سفلی ، هیچ چیز از حیطه ی تربیت ربوبیت او خارج نیست ، و از مضمون « الرحمن الرحیم » معلوم نمود که تربیت جنان با او مرعالمیان را در دنیا و آخرت ، از محض شفقت و رحمتست ، و از مفهوم « مالک يوم الدين » آگاه گردانید که در آخرت دستگیری جز او نیست و پادشاه و خداوند آن روز اوست ، بعد از آن ایشان را تعلیم فرمود که چون دانستید که درین جهان « رب العالمین » و در آن جهان « مالک يوم الدين » منم ، پس بوجه خضوع و خشوع ، صورت عبودیت و محتاجیت خود را بدین کلمه طیبه به موقف عرض رسانید که :

[بیان معنی ایاک نعبد و ایاک نستعین]

« ایاک نعبد و ایاک نستعین » یعنی ترا پرستش می کنیم و بس و غیر ترا سزاوار

پرستش نمیدانیم ، و در حوایج و مهمات ، از تو یاری می‌جوییم و از تو استعانت می‌طلبیم و ترا در هر دو جهان ، یکی می‌دانیم و در هر دو سرا از تو توفیق می‌خواهیم و به عبودیت تو تقرب به حضرت تو می‌نماییم ، و در عبادت و استعانت ترا شریک نمی‌گوییم ، و بی‌سابقه خدمتی شایسته و وسیله‌ی کردار بایسته ، این همه لطف و مدد و یاری و رحمت و عنایت از تو می‌بینیم .

[تحقیق در معنای ایّا]

«ایّا» از ضمائر منصوب منفصلست و متصل شوند بدو جمیع ضمائر متصله که از برای نصب موضوعند . چون کاف و هاء و یاء در ایّاك و ایّاه و ایّای که فایده‌ی اتّصال بیان خطاب و غیبت و تکلّم است ، و محّل اعراب ندارد زیرا که این ضمائر را از جمله‌ی حروف شمرده‌اند نه اسماء ، چون کاف ذاك و تاء انت . و اضافه‌ی ایّا را به اسم ظاهر چون ایّازید ، قبیح دانسته‌اند و قول صاحب‌کشاف که محلّش جرّ به اضافه است ، شاذّ است ، به علت اینکه ایّا به قول جمهور ، ضمیر است و ضمیر را اعراف معارف داشته‌اند و اضافه برای تعریف باشد ، و در اینجا فایده‌ی تعریف نبخشد . امّا سیبویه گوید که ایّا اسم ظاهر است که بمابعد خود اضافه شده ، و او را از ضمائر نداند ، به جهت آنکه ضمیر را اضافه نکنند . و بعضی ایّا را سلّم اللسان و عمده گفته‌اند و ضمائر را اصل گرفته‌اند ، چه هرگاه این ضمائر را از عوامل جدا سازند و مفرد ذکر کنند نطق به آنها متعذّر باشد ، پس منضمّ گردانند ایّا را به آنها تا رفع تعذّر شود . و ایضاً هرگاه کاف را که درین محلّ مفعولست و تقدیم او موجب تخصیص است بدون ایّا استعمال شود چون «کنعبد» مشابه کاف تشبیه در نظر آید و این نیکو نباشد ، پس به ضرورت ایّا را

با او وصل باید .

و برخی مجموع این کلمه را از ضمائر شناخته‌اند ، و به قراءت شاذّی « اِیَاکَ » به فتح همزه تلاوت نموده‌اند و « هِیَّاکَ » بقلب همزه به‌ها ، نیز خوانده‌اند ، و « اِیَاکَ » در اینجا مفعولست و « نعبد » فعل و فاعلست ، و اصل در مفعول آنست که از فعل و فاعل او را تأخیر دارند ، پس نکته‌ی تقدیم را جمهور محققین اختصاص دانسته‌اند ، و تفسیر چنین نموده‌اند ، که « نَخْشُکَ بِالْعِبَادَةِ ، وَلَا نَعْبُدُ غِیْرَكَ » چنانکه در تفسیر امام حسن عسکری علیه‌السلام ، مسطورست .

آری عبادت بی‌اخلاص معتبر نیست و عبادت خالص آنست که محضاً لله باشد و غیر را در آن مدخل نبود . و این نیز گفته‌اند که تقدیم ذکر معبود سبب تنبیه عباد است بر آنکه چون لفظ « اِیَاکَ » را که دلیل ذاتست بر زبان راند و جلالت و عظمت ربّانی در دل گذراند و داند که چون او خداوندی نوازنده دارد ، هرچند عبادت شاقه باشد ، بروی آسان نماید و در شرایط تعظیم و تکریم تکاسل نورزد ، و آداب عبادت را رعایت نماید ، و بریمین و شمال ، بلکه به دنیا و عقبی ملتفت نشود ، شاید که دیده‌ی دلش از پرتو نور جمال ، بهره‌یابد . و وجه تقدیم را این نیز فرموده‌اند که هرگاه لفظ « نعبد » را مقدم می‌داشتند ، یمكن که ابلیس ، طمع بنده که مقصود ازین عبادت عبادت اصنام و غیر آن باشد ، امّا چون لفظ « اِیَاکَ » منتج کلام ، واقع گردید ، شیطان و اتباع او دانستند که مقصود معبود « الله » است ، رشته‌ی امیدشان منقطع شده روی در بادیه‌ی یأس و حرمان نهند و بنده‌ی مخلص را با عبادت خالص در حرم امن و امان گذارند .

« نعبد » به ضَمّ عین مضارع عبد بفتح عین است ، هرگاه او را مشتق از

عبادت گیریم که به معنی پرستش باشد ، و ماضی به ضمّ عین بود ، و هرگاه اشتقاق او را از عبودیت دانیم که به معنی بندگی باشد .

و بعضی گفته اند که عبادت بندگی کردن است ، و عبودیت ، بنده بودن ، و این نیز فرموده اند که عبادت ارتکاب طاعتست که بکنی آنچه را خدای پسندد ، و عبودیت آن باشد که پسندی آنچه خدای کند ، صاحب عبادت عابد است و جمع او عباد ، و صاحب عبودیت عبد است جمع او «عباد» .

اصول عبادت شش است ، نماز بی غفلت ، روزه بی غیبت ، زکات بی منت ، حجّ بی ارادت ، و جهاد اصغر و اکبر بی ریا و سمعت ، و ذکر بی ملالت . وارکان عبودیت نیز شش است ، رضای بی خصومت ، صبر بی شکایت ، یقین بی شبهت ، شهود بی غیبت ، توجه بی فترت ، اتصال بی قطعیت . و این نیز فرموده اند که علامت عبادت حفظ حدود است و امارت عبودیت ، وفا به عهد ، اصل عبادت ، ترک دنیاست ، و لبّ عبودیت ، طلب آخرت .

عرفا گفته اند که عبادت آنست که دنیا را نزد تو قدری نباشد ، و عبودیت آنکه از عقبی نیز در دل تو اثری نماند . محققان ایشان گویند عبادت آن بود که دن به آثار معرفت حق سبجانه مشغول باشد و روح به انوار مشاهده و تن به لوازم خدمت او و زبان به شکر گذاری نعمت او ، رضا به قضای او ، نشانه‌ی بندگیست . شکیبایی بر بلای او ، علامت دل زندگی .

مروست که عابدان چهار طبقه اند : یکی آنکه به رغبت و امید بهشت خدای را عبادت کنند ، و این طریقه‌ی تاجرانست .

دوم آنکه از خوف و خشیت دوزخ او را پرستند ، و این وظیفه‌ی چاکرانست .

سوم آنکه از روی حیا و تعظیم پرستش او نمایند ، و این آداب صادقانهست .
چهارم آنکه از محض محبت در مقام عبادت باشند ، و این خاصه‌ی عاشقانهست
شعر

از خدا نعمت جنت طلبد زاهد و ما به خداگر ز خدا غیر خدا می‌طلبیم
هر کسی را از تو گر هست به نوعی طلبی ما به هر نوع که هست از تو ترامی طلبیم
از ذوالنون مصری پرسیدند که معنی عبودیت چیست ؟ گفت آنکه او در
هسته‌ی حال مولای تست ، چنانکه در خواجگی او تقصیر نیست ، باید در بندگی تو
بیز قصوری نباشد .

و این نیز گفته‌اند که نشان بندگی آنست که از لباس اختیار خود مجرد گردیده ،
از مام تصرف به دست دوست دهد ، تا هر چه خواهد کند .

شعر

هر کس علاج درد دل خود کند و ما دم در کشیده تا الم او چه می‌کند
در دست ما چو نیست عنان ارادتی بگذاشتیم تا کرم او چه می‌کند
عیسی دمست یار و مرا پیش او بکش وانگه نظاره کن که دم او چه می‌کند

استعانت در لغت به معنی طلب معونت است و معونت دو قسم باشد ، قسمی
ضروری و قسم دیگر غیر ضروری . اما ضروری آن بود که با وجود آن بنده
منتصف شود به استطاعت در فعل ، و با عدم آن موصوف گردد ، به عجز ، چون
اقتدار فاعل و تصور آن فعل و حصول آلت و ماده که به آن در آن کار شروع
نوان نمود ، و مستجمع اینها را به استطاعت و صف کنند ، و تکلیف بی حصول این

نوع ، قبیح و غیر صحیح باشد .

اما غیر ضروری ، آن باشد که وجود فعل بی وجود آن هر چند ممکن است اماگاه بود که در آن صعوبتی حاصل آید و ادای آن مستعسر گردد - متعسر ظ - ازین جهت محتاجست به معونت ، تا سهل و آسان شود ، چون راحله و مرحله و مرکب در سفر ، تا طئی مراحل آسان باشد ، و این قسم از آن جمله است که صحت تکلیف بوجود او موقوف نیست ، و استعانت ، طلب این دو قسم معونت است ، و حکمت در اطلاق استعانت آنست که بنده در جمیع احوال ، به استعانت حضرت ذوالجلال ، محتاجست ، لاجرم باید که مقید نبود به چیزی ، تا شامل همه اشیا شود ، و جهت تکرر ایداک و تقدیم او را بر معمول - عامل - برای تخصیص دانسته اند و گفته اند که تکرر او نص است بر آنکه مستعان اوست لا غیر . آری چنانچه در عبادت اختصاص لازمست در استعانت نیز تخصیص می باید و استعانت از غیر حق سبحانه ، نمی شاید ، پس گویا بنده می گوید : الهی از غیر تو یاری نمی خواهم ، زیرا که غیر تو محتاج و عاجزند و از ایشان اعانتی نمی آید ، مگر وقتی که تو ایشان را بر اعانت من اعانت کنی ، و آنان را وسیله سازی چون که معین حقیقی توئی .

شعر :

اگر تو دست نگیری که دست گیر بود و گر تو یار نباشی که می دهد یاری بدانکه حضرت عزت قرین گردانیده عبادت را به استعانت تا جمع کرده باشد میان آنچه سبب تقرب بندگانست و آنچه از خیر دنیا و آخرت محتاجند بدان . و دیگر آنکه عبادت تمام نشود الا به قبول ، و قبول حاصل نشود ، مگر به فضل و استعانت خالق نفوس و عقول . دیگر آنکه عبادت امانتست و ادای امانت ،

بی‌مدد و استعانت تیسر نپذیرد .

و در اعجازالبیان گوید که چون حق تعالی بندگان را بیافرید و آنچه ایشان را بایست و شایست از خلعت وجود و بقا کرامت فرمود ، ایشان ، در پرده‌ی غرور و پندار بودی خود را وجودی اثبات می‌کنند ، و رنگ و بوی تعین فریب یافته ، لاف استقلال در عبودیت می‌زنند که ایتّاٰ نعبد ، و حال آنکه در حقیقت ایشان را وجودی و بودی ثابت نیست و استقلال از لوازم وجود است ، پس به ایتّاٰ نستعین ، سلب استقلال موهوم بندگان از ایشان نمود تا دانند که اعانت ازوست و معبود هم اوست .

و حقیقت آنست که بنده در هیچ وقت از طلب اعانت مستغنی نباشد ، خواه در دنیا و خواه در آخرت ، در دنیا از ویاری خواهد بریافتن روزی ، و در عقبی ازو اعانت جوید ، بر حصول نجات و فیروزی ،

قاضی^۱ نکته‌ی تقدیم عبادت را بر استعانت چنین گفته که چون متکلم عبادت را به نفس خود نسبت داد در ذات وی نشاء عجبی ، ظهور می‌کند و نوع نخوتی و رعوتنی حاصل می‌گردد ، پس تعقیب کردند ، این عبادت را به استعانت تا داند که عبادت نیز ازوست و تمام نمی‌شود مگر به معونت و توفیق او ، تا از کدورت رعونت و خود بینی ، خلاص شده به صفای نیازمندی و مسکنت ، مستعند گردد . و صاحب‌کشاف آورده که تقدیم عبادت بر استعانت مشعر است به تقدیم وسیله‌ی هدیه هرچند خداوند از وسایل داعی مستغنی است امّا بنده باید که حدّ

۱ - مراد قاضی بیضاوی مفسر محقق اشعری باید باشد .

خود داند و طریق بندگی فرونگذارد و وسیله را بر طلب حاجت تقدم^۱ دارد که رحمت دوست بهانه جوست .

شعر :

تانگرید کودك حلوا فروش بحر رحمت در نمی آید به جوش
در كشف الحقایق آورده که بنده در عبادت شروع می کند و نمی داند که اتمام
آن میسر شود یا نه ، پس بعد از شروع ، استعانت می نماید به جهت اتمام آن
عبادت ، زیرا که عباد ثابت نشود الا به اعانت .

دیگر آنکه عبادت بروجهی که باید و شاید جز برعایت آداب آن ممکن نیست
و بنده را مرعی داشتن وظایف آداب در حال قیام به عبادت متعذر است و به واسطه ی
این تغذر ، محتاج به استعانت است .

یکی از بزرگان گفته که اِيَّاكَ نَعْبُد ، صفت سالکانست و اِيَّاكَ نستعین سیرت
مجدوبان ، اهل سلوک را به عبادت ترقی می بخشد و ارباب جذبه چون از حول و
قوت خود تبرّا کردند ، ایشان را به اعانت تربیت فرماید . اِيَّاكَ نَعْبُد دعویست ،
و اِيَّاكَ نستعین در خواست اسقاط دعوهاست .

عزیزی گفته که گفتن این کلمات ، آسانست اما متحقق شدن به معانی آن کار
مردان است ، در وقت نماز از دعوی دروغی که در اِيَّاكَ نَعْبُد ، می کنی ، شرم دار ،
نماز گذارنده با خدای ، راز می گوید ، اهل راز کسی بود که در هیچ وقتی خلاف
فرمان صاحب راز نکند ، و پاسبان افعال و اقوال خود باشد ، از سر غفلت به

مسجد درآمدن و به طریق عادت در نماز ایستادن و به هزار اندیشه‌ی باطل و خبال، مغول بودن، بتکده‌ی هواهای نفسانی و وسوسه‌های شیطانی را قبله‌ی پرستش ساختن، و اِيَّاكَ نعبد بر زبان راندن و طرح ملازمت سلطان و حاکم و امیر و وزیر انداختن، و ازیشان یاری خواستن و اِيَّاكَ نستعین خواندن و با اینهمه، خود را از اهل نماز و محرم راز دانستن، زهی تصوّر باطل، زهی خیال محال.

شعر:

در حریم حرم‌دوست‌نگردی محرم تا زاندیشه‌ی اغیارمجرد نشوی

اِيَّاكَ نعبد، ردّجبریانت، و اِيَّاكَ نستعین، ردّقدریان، نعبد دلالت می‌کند براینکه، بنده را فعلی هست و جبری فعل از برای بنده اثبات، نمی‌کند، و نستعین دلیل است براینکه بنده مستغنی نیست از خدای تعالی در افعال، و قدری بنده را مستغنی می‌داند، و ازین آگاه نه، که صفت بندگی اقتضای آن می‌کند که به مراد خویش قایم نباشد، و هرچه کند به خواست خداوند کند، و الا بنده نباشد.

ای عزیز شمه‌یی از معنی جبر و تفویض، قبل ازین مذکور شد، و این ترجمه، کنجایش زیاده بر آن ندارد، پس هرکه اقرار کند به «اِيَّاكَ نعبد و اِيَّاكَ نستعین» بی‌شبهه. از جبر و قدر، بیزار شود، و به مذهب حقّ امامیه که امر بین‌المرین است، بگردد، و حدیث قدسی که «هذا بینی و بین عبدی» را مؤیدین مطلب داند. و معنی - بین - بین - را که براین آیه اطلاق کنند، مأخوذ ازین حدیث دانند و تأویل این حدیث را برین وجه، بیان می‌نمایند که چون هر یک از عبادت‌بنده، برای حق و در اِيَّاكَ نستعین معونت از حقّ برای بنده، پس جمله‌ی

قاعده‌ی استعانت که موجب روا شدن حاجتهاست و برآمدن مرادها ، تلقین بندگان می‌فرماید که بزرگترین حاجتها ، هدایت منست مرشما را که باعث رستگاری دنیا و فیروزی عقباست ، و هیچ عون و عنایتی بهتر از آن نیست ، که از اهل هدایت و اهتدا شوید تا به منزل مقصود و موطن موعود توانید رسید که بی‌حمایت بدرقه‌ی هدایت از بادیه‌ی آرزو راه به منزل مطلوب بتوان برد ، پس طلب اهتدا کنید از معبود مستعان براه راستی که موصل به مطالب دنیا و مقاصد عقبی و کرامت در این و سعادت منزلین باشد بدین وجه که : « اهدنا الصراط المستقیم » .

دنباله دارد

